

DESCARTES' WAHRHEIT

oder:

Wie der Freiheit ein Fundament gelegt werden kann.

Antrittsvorlesung in Heidelberg

Boris Wandruszka, Stuttgart, 2013

INHALTSVERZEICHNIS

1. Einleitung
 - 1.1. Die geistesgeschichtliche Situation
 - 1.2. Das Programm des Vortrages
2. Zwei Fehlinterpretationen von Descartes` Cogito
 - 2.1. Die erste Fehldeutung: das cartesische Cogito als rationales Denken
 - 2.2. Die zweite Fehldeutung: das cartesische Sein als „reale Natur“
3. Die „wahrhafte Existenz“ des Cogito als (zeitliche) Substanz
4. Die Unteilbarkeit und zeitüberdauernde Identität der cartesischen Ich-Substanz
5. Mit Descartes über Descartes hinaus
 - 5.1. Das wesentlich eigentätige Selbstverhältnis des Cogito
 - 5.2. Die „Freiheit-von-Freiheit-zu-Struktur“ des Bewusstseins
 - 5.3. Die „andere“ Substantialität der Freiheit

1. Einleitung

1.1. Die geistesgeschichtliche Situation

Wenn Sie, meine sehr verehrten Hörer, Ihrem Gedächtnis für einen Augenblick Raum geben, dann wird Sie die Überschrift meines Vortrages vielleicht an ein Buch erinnern, das einst ein Bestseller war und den Titel trug: „Descartes' Irrtum“. Als es 1994 von dem amerikanischen Neurobiologen Antonio Damasio geschrieben und veröffentlicht wurde, hatte der amerikanische Präsident das Jahrzehnt des Gehirns – „The Decade of the Brain“ - mit der Erwartung ausgerufen, dass durch die Wissenschaft der Neurobiologie das uralte Rätsel des Leib-Seele-Verhältnisses einer Lösung näher gebracht werden würde. Und in der Tat wollte Damasio's Buch einen Beitrag dazu liefern, den ontologischen Dualismus von Geist und Körper, *res cogitans* und *res extensa*, der für Descartes' Philosophie charakteristisch ist und bis heute in Alltag und Wissenschaft, so etwa auch in der Medizin, hartnäckig überlebt, zu überwinden und eine Lanze für die Einheit von Fühlen, Denken und Gehirn, von Leib und Seele zu brechen. Anstelle von Descartes' „Ich denke, also bin ich.“ setzte Damasio paradigmatisch: „Ich fühle, also bin ich.“, wobei er unter „Fühlen“ vor allem körperliche Empfindungszustände versteht, nicht eigentlich Gefühle (die er von jenen allerdings nicht unterscheidet).

Der Weg, den fast alle Neurobiologen seither beschreiten¹, um das Ziel der Überwindung des Leib-Seele-Dualismus zu erreichen, ist bekannt: Nicht nur durch Unfall- und Krankheitsgeschichten², durch elektrische Ableitungen und bildgebende Verfahren wurde gezeigt, dass alles Erleben – unser Fühlen, Denken, Wollen – von biologischen Funktionen abhängt - eine Einsicht, die schon im antiken Griechenland vertreten wurde -, sondern es sollte darüber hinaus – endlich und durchschlagend! - bewiesen werden, dass das zentrale Nervensystem - insbesondere das Gehirn - der *zureichende Entstehungsgrund*, ja die tätige Wirkursache (*causa efficiens*) von Erleben, Bewusstsein und Geist sei. Dieser Anspruch war nicht eben klein, sodass philosophisch und wissenschaftstheoretisch geschulte Zeitgenossen die Frage aufwarfen, ob eine empirische Wissenschaft diesen Nachweis überhaupt erbringen könne, und also ein solcher Anspruch nicht grundsätzlich die methodologischen und wissenschaftstheoretischen Grenzen einer Erfahrungswissenschaft überschreite?

1.2. Das Programm des Vortrages

So aktuell und zeitlos diese Problematik auch gewiss ist, die Intention meines Vortrages greift vor sie in den ich- bzw. geisttheoretischen Grundansatz von Descartes zurück und hat darum nicht das Ziel, seinen Dualismus zu thematisieren, sondern das verborgene Potential, das in Descartes' epochaler Tat unerkannt ruht, freizulegen. In den folgenden drei Schritten expliziert sich mein Vorhaben:

Erstens soll dargelegt werden, dass Descartes' Grundgedanke oft ungenügend oder falsch wiedergegeben wird. Das soll anhand zweier Fehlinterpretationen seines berühmten Satzes „Ich denke, also bin ich.“ - im Folgenden kurz das „cartesische Cogito“ genannt - geschehen.

Zweitens versuche ich, den Grundgedanken von Descartes in seiner inneren Logik aufzudecken und anhand der Substantialitätsproblematik des Cogito darzustellen. Dabei soll einerseits der Wahrheitskern seiner Einsicht freigelegt werden, andererseits werde ich zeigen, dass Descartes den Gehalt dieser Wahrheit nicht ausgeschöpft und damit die Chance verschenkt hat, die Natur des menschlichen Bewusstseins tiefer dringend zu klären.

Darum werde ich in einem dritten Schritt über Descartes hinausgehen und am Freiheitsproblem aufweisen, was das cartesische Cogito zu leisten vermag, wenn wir es auf seinen phänomenologischen und logischen Grund hin durchdenken. Der Substanzbegriff, wie er von Aristoteles herkommt, muss dabei einer tief greifenden Revision unterworfen, d.h. dynamisiert und seiner Statik entkleidet, wir könnten auch sagen: „enthelenisiert“ werden.³

¹ In Deutschland etwa Wolf Singer, Gerhard Roth, Thomas Metzinger, Gerald Hüther.

² Berühmt ist der von Damasio (1994) geschilderte Fall des „Phineas Gage“.

³ Vgl. J. Hessen (1962), II. Das griechische und das biblische Denken in ihrer Strukturverschiedenheit (S. 86 ff.)

2. Zwei Fehlinterpretationen von Descartes' Cogito

2.1. Die erste Fehldeutung: das cartesische Cogito als rationales Denken

Bekanntlich war Descartes' primäres Interesse nicht ontologischer, d.h. seinstheoretischer, sondern erkenntnistheoretischer Natur: Er wollte wissen, ob wir überhaupt irgendetwas mit unerschütterlicher Gewissheit erkennen können oder ob unser Erkenntnisvermögen niemals festen Grund fasst? Um dieses Ziel zu erreichen, versuchte er, alles, was uns nur irgendwie zugänglich ist, zu bezweifeln und in seiner selbstverständlichen Gegebenheit zu verneinen, um so auf etwas zu stoßen, das unvernünftig und damit unbezweifelbar ist. Das Ergebnis ist bekannt: Alles, was ich erlebe, kann ich in seinem Dasein verneinen, etwa die gesamte sinnlich wahrgenommene Wirklichkeit, einschließlich meines Leibes und der menschlichen Mitwelt, aber auch die mathematischen Wahrheiten – denn alles könnte Traum, Fiktion, Täuschung sein, wie er sagt -, aber was ich unmöglich verneinen kann, ohne in einen Selbstwiderspruch zu geraten, das ist mein Erleben, mein „Denken“ selbst. Denn ich kann nicht sagen: „Ich erlebe nichts; ich bin mir rein gar nichts bewusst.“, da doch wenigstens dieser Satz erlebt wird und mir bewusst ist. Aufgrund dieser Unbezweifelbarkeit des eigenen Icherlebens meint Descartes auf die „Realität“ des Cogito schließen zu dürfen. Geschieht dies zu Recht oder handelt es sich um einen Kurzschluss? Das hängt von der Frage ab, was hier „Realität“ überhaupt meint? Nun, bei Descartes wohl zunächst, dass es sich beim (selbst-) bewussten Ich um keine bloße Fiktion, sondern, wie er wörtlich sagt, um ein echtes, wahrhaftes, ein „substanzielles Sein“ (2. Meditation, 1960, S. 23) handele.

So einfach und klar dieser Gedanke mit seinem zwar nicht syllogistisch, aber dennoch eingliedrig logischen Schluss zu sein scheint, er wurde immer wieder hinterfragt und nicht selten verworfen. Zwei Interpretationen des Cogito tauchen hierbei wiederholt auf, die die Argumentation des Descartes, wenn sie zuträfen, tatsächlich schwer erschüttern würden.

So wird das Cogito – französisch „Je pense.“, deutsch „Ich denke.“ – immer wieder im Sinne des rationalen, ja des diskursiven Denkens gedeutet und dann gesagt, dass am Anfang unseres Selbst- und Weiterlebens unmöglich ein rationales, gar diskursives Denken stehen könne, vielmehr diesem ein unmittelbares Erleben, etwa ein sinnlich-leibliches, damit auch direkt weltverbundenes Wahrnehmen und Fühlen vorausgehe, das weder rein rationaler noch gar diskursiver, sondern intuitiver und sinnlich-emotionaler Natur sei. Da diese leibhafte Weltverbundenheit unseres Erlebens angeblich unbezweifelbar sei, sei die Non-Fiktionalität bzw. physische Realität unseres Daseins verbürgt. Diesen Einwand finden wir etwa bei Damasio und bei manchen Phänomenologen, etwa bei Scheler und Heidegger.

Nun ist es zweifellos richtig, dass jedem rational-diskursiven Denken irgendwelche nicht-diskursiven Wahrnehmungs- und Fühlungsakte vorausgehen, doch fragt sich, ob diese intuitiven Akte tatsächlich schon „Realität“ bzw. Non-Fiktionalität garantieren und ob Descartes' Auffassung wirklich damit getroffen wird. Das ist zu verneinen. Denn in seiner zweiten Meditation betont Descartes im Absatz 8. ausdrücklich:

„Was aber bin ich demnach? Ein denkendes Wesen! Was heißt das? Nun, - ein Wesen, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will und das sich auch etwas bildlich vorstellt und empfindet.“

Wie zu sehen, versteht Descartes unter dem Cogitare keineswegs nur – wie etwa Kant und Hegel - das rational-diskursive Denken, sondern durchaus umfasst sein Konzept auch einfachste und unmittelbar-intuitive Bewusstseinsakte wie das Empfinden, Fühlen, Wollen und Vorstellen, weshalb es besser wäre, das cartesische *Penser* oder *Cogitare* nicht mit dem missverständlichen Wort „Denken“ – das ja im Deutschen immer „diskursiv“ anklängt -, sondern mit dem deutschen Begriff „Erleben“ zu übersetzen. Descartes versteht unter „Denken“ also alles, dessen wir überhaupt inne sein und das wir bewusst haben können, einschließlich des leiblichen Empfindens, des Träumens, Wollens, des sinnlichen Wahrnehmens, Imaginierens, Fühlens – und eben ganz gewiss nicht nur das logisch-diskursive, das argumentativ-mehrschrittige Denken!

Was nun dieses nicht-rationale, etwa intuitiv-sinnliche Denken selbst angeht, sagt Descartes, dass es in seinem Gegenstandsbezug durchaus der Täuschbarkeit ausgesetzt sei. Ob ich etwa einen Leib habe, könnte, so meint er, eine Fiktion sein, da uns manche Träume nicht selten ein z.B. bizarres Leibempfinden, Leibfühlen vorgaukeln, das sich nach dem Erwachen als Phantasiegeschehen entlarvt. Damit aber ist dieser erste Einwand gegen Descartes entkäftet. Auch das sinnlich-leibliche Denken, wiewohl auf die physische Welt bezogen, vermag nach Descartes deren „Realität“ bzw. Non-Fiktionalität nicht mit absoluter Gewissheit zu garantieren. Damit aber kann auch dieses Denken ohne Selbstwiderspruch verneint bzw. im Sinne von Husserls Epoche' eingeklammert werden. Kurzum: Damasio's Satz: „Ich fühle, also bin ich.“ transzendiert keineswegs, wie er meint, per se das cartesische Cogito hin zu einer ansichseienden Welt, sondern fällt in dessen Horizont hinein.

2.2. Die zweite Fehldeutung: das cartesische Sein als „reale Natur“

Der zweite Einwand erscheint auf dem Hintergrund der Lektüre von Descartes' Werken noch abwegiger, und doch führt er auf eine wichtige Spur, die ein Ungenügen in seiner Argumentation offenlegt. Die Frage ist nämlich, was Descartes in seinem berühmten Satz „Cogito ergo sum.“ mit dem „sum“, genauer mit dem „Sein“ des „Ich bin“ meint? Die Kritik lautet: Descartes habe ohne Aufweis seinem Cogito, seinem „Ich bin“ Realität im Sinne von materiell-physischer, von „substantieller“ Dinglichkeit untergeschmuggelt.

Wie man sieht, steht dieser zweite Einwand im Gegensatz zum ersten Einwand: Während der erste Einwand kritisiert, dass Descartes die angeblich wesenhafte Realitätshaltigkeit des sinnlich-leiblichen Denkens verkenne, kritisiert der zweite Einwand, dass Descartes dem Denkend-Sein des Cogito unreflektiert die „Realität“ im Sinne der substantiellen Physis unterschiebe.

Dieses Missverständnis mag von Descartes selbst nahegelegt worden sein, da er im Falle des Cogito von „res“, „realis“ und „Existenz“ spricht. In jedem Fall ist Folgendes klar: Wenn das Denken notwendig leibhaft bzw. wenn das Sein des Cogito notwendig physisch wäre, dann allerdings wäre das Ich notwendig ein verkörpertes Ich, ein „In-der-Welt-Sein“, um mit Heidegger (1927) zu sprechen; und dann wäre der Substanzdualismus von res cogitans und res extensa, den Descartes aus seinem Cogito ableitet, in der Tat inkonsistent und inkonsequent, eben weil in diesem Falle die Res cogitans des Ich nicht der Res extensa der Körper gegenüber stünde, sondern wesentlich selbst körperhaft und ausgedehnt wäre. Wird man aber Descartes mit dieser Deutung wirklich gerecht? Keineswegs.

Auch hier beweist die Lektüre eindeutig, dass er das Sein des Ich, des Cogito gerade nicht physisch-weltlich, sondern allein geistig versteht:

„Ich bin aber ein wahres und wahrhaft existierendes Ding, doch was für ein Ding? Nun, ich sagte es bereits – ein denkendes.“ (2. Meditation, 1960, S. 23 f.)

Unter „wahrhaft existierendem Ding“ fasst Descartes also nicht nur reale Seiende im Sinne physisch-materieller, räumlich ausgedehnter, sozusagen „handfester“ Wirklichkeiten, sondern auch rein geistige Wesen, reine Bewusstseinswesen. Auch sie sind für ihn real, ja eigentlich realer noch als die Körperwelt, da sie ja im Gegensatz zur materiellen Welt in der Reflexion unmittelbar erfahrbar sind, während die angebliche Substantialität der Körperwelt nur über den Umweg des „wahrhaftigen Gottes“ ermittelt wird. Was er aber nicht klärt, und das ist gewiss eine entscheidende Unterlassung, auf die der zweite Einwand zu Recht hinlenkt, ist die Frage, was denn das „Wahre“ oder „Wahrhaft-Existierende“ dieses Ich-Seins, das er so betont, bedeutet.

3. Die „wahrhafte Existenz“ des Cogito als (zeitliche) Substanz

Direkt sagt Descartes darauf in den „Meditationen zur ersten Philosophie“ zunächst nichts, doch mit der Verwendung traditionell bedeutsamer Begriffe gibt er uns eine indirekte Auskunft: Denn er verwendet als begriffliche Spezifizierungen für seine Idee des „wahrhaft existierenden Ich“ die Worte „res“ und „substantia“ und meint damit solche Seinsgebilde, die gemäß der aristotelischen Terminologie, die Descartes genauestens kannte, nicht nur akzidentieller, sondern substanzieller Natur sind. Was aber bedeutet hier „substanziell“? Nichts weniger, als dass es Seiendes, Dinge, Wirkliches, eben „Wahrhaftes“ (und damit Nicht-Fiktives) gibt, das nicht nur von Anderem, an Anderem oder durch Anderes besteht, also nicht nur Wirkung oder Akzidenz ist, sondern für sich (*esse in et per se ipse*) zu bestehen fähig ist und gleichsam selbstständig auf sich selbst steht, selbst-ständig, selbststehend im wörtlichen Sinne ist, ein *ens in se* oder *per se ipse*.⁴

Wenn aber das Cogito substanziell in dieser Bedeutung von „auf sich selbst stehend“ bzw. „für-sich-seiend“ ist (die von der viel radikaleren Bedeutung bei Spinoza differiert!)⁵, dann kann es, kantisch gesprochen, nicht nur Erscheinung, sondern es muss auch

- erstens „Ding an sich“ sein und kann
- zweitens – im Gegensatz zu Kants Auffassung - sehr wohl empirisch bzw. phänomenal – hier in reflexiver Selbstwahrnehmung – erfahren werden.

Da es sich im Falle des Ich darüber hinaus um keine tote, sondern um eine lebendige, aktive, z.B. Gedanken, Gefühle, Erinnerungen etc. hervorbringende Substanz handelt, bedeutet dies, dass diese Substanz

- drittens sogar ein eigener Tätigkeitsursprung, ein Quell von Aktivität, ein tätiger Grund, eine lebendige Ursache ist und als solche in der Reflexion erfahren werden kann.
- Als eine solche lebendige, tätig schaffende, also auch zeitverbundene Substanz ist das Cogito schließlich und endlich sogar eine veränderliche Substanz und muss keineswegs, wie das Aristoteles, Spinoza und Kant gedacht haben, notwendig zeitlos und unveränderlich sein.

Das empirische, phänomenal erfahrbare Ich ist nach Descartes demnach, zusammengefasst, mehr als nur Erscheinung, Akzidenz, Epiphänomen, „Fiktion“, *es muss Substanz, Ding-an-sich, „wahre Existenz“, und zwar durchaus in lebendiger, veränderlicher Weise sein, substantiell allerdings in geistiger, nicht in physischer Weise.*

Mir scheint es unzweifelhaft, dass Descartes die Realität oder Substantialität des Cogito in diesem differenzierten Sinne versteht: Das Ich, das Denken, der Geist – so wie wir es bzw. ihn erleben! - ist weder eine „res“ im dinglich-materiellen Sinne, noch kann es nur die passive Wirkung von Anderem oder nur die passive Akzidenz an einem Anderem, sondern das Ich muss - trotz seiner zweifellosen Abhängigkeit von Leib und Umwelt - selbst Quell, Ursprung, Grund sein, um als eigentätiges Denken gefasst werden zu können (Anmerkung 1). Ein solcher Eigengrund, der unmöglich nur Fiktion sein kann, lässt sich nach Descartes aber nur – und ich meine sachlich zu Recht – „substanziell“ denken. Was heißt dies nach Descartes nun genauer?

⁴ Descartes sagt in der dritten Meditation, Absatz 21. (1960, S. 40): Substanz ist ein „Ding, das fähig ist, für sich zu existieren.“ Es ist unmittelbar evident, dass Fiktionen in diesem Sinne nicht selbstständig, selbst-stehend sein können, sondern eines Grundes, eines Quells, eines Trägers bedürfen, um sein zu können.

⁵ Spinoza definiert die Substanz als diejenige Wirklichkeit, die *einzig und allein* „in se est et per se concipitur“, also allein in sich selbst besteht und *nur aus sich und nichts anderem* verstanden werden kann. In dieser Fassung – das ist klar – kann es nur eine Substanz, die absolute Substanz der „Gottheit“ (*natura naturans*) geben. Es ist aber aufweisbar, dass Spinoza erkennt, dass es auch nichtabsolute, zeitlich entstandene, veränderlich-werdende, also abhängige Substanzen geben kann, die dennoch selbstständig tätig sind. Das Zitat aus Spinoza lautet vollständig: „Per substantiam intelligo id quod in se est et per se concipitur hoc est id cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei a quo formari debeat.“ (Benedictus de Spinoza: *Ethica*, I, Def. 3) - „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, das heißt das, dessen Begriff, um gebildet werden zu können, den Begriff eines anderen Dinges nicht bedarf.“ (Spinoza: *Ethik*, I, Def. 3, übersetzt von Otto Baensch. Hamburg 1976, S. 3.). Übrigens geht diese spinozistische Radikalisierung durchaus auf Descartes selbst zurück, der behauptet, dass nur Gott im eigentlichen, vollen Sinne substanziell, also nicht nur in se et per se, sondern sogar a se (Aseität) ist, was von gewordenen „Substanzen“ – vom Körper und vom endlichen Geist - nicht gesagt werden kann.

4. Die Unteilbarkeit und zeitüberdauernde Identität der cartesischen Ich-Substanz

Soweit ich sehe, hat Descartes die Selbständigkeit (in se ipse) und Eigenwirksamkeit (per se ipso), also die Substanzialität des Ich oder Geistes nicht nur intuitiv erfasst, sondern auch durch zwei Argumente zu untermauern versucht. Er sagt nämlich, dass der Geist deswegen real oder substanzial sei, also nicht nur als Akzidenz, Effekt oder Fiktion begriffen werden könne, weil er erstens nicht teilbar und also nicht räumlich sei und zweitens weil er – im Gegensatz zum Körpersein – über alle Zeit und allen Wandel hinweg eine echte Identität bewahren könne (Meditationen, Übersicht, 1960, S. 13). Denn während ein Körper, an dem sich ein Teil ändere, auch als ganzer ein anderer werde – das feste Wachs ist nicht dasselbe wie das geschmolzene Wachs –, so wisse sich der Geist, auch wenn er sich ändere, dennoch immer als derselbe. Kantisch gesprochen: Der Geist synthetisiert sich über die Zeit hinweg aktiv selbst als Derselbe.

Auch wenn wir diese zwei Argumente als gültig ansehen, so fragt sich doch, ob sie für die Begründung der Substanzialität des Geistes genügen? Ich meine nicht. Warum? Weil sich durchaus eine Akzidenz denken lässt, die räumlich unteilbar und über die Zeit identisch ist und dennoch keine Substanz darstellt. So wird man zugeben müssen, dass die Phänomene: mathematischer Punkt, logisches Verhältnis, Ton, Duft, Wortbedeutung, irrationale Zahl, das Gefühl der Dankbarkeit, eine Lüge, ein Entschluss u.v.a.m. - zweifellos räumlich unteilbar sind und im Wandel der Zeit sich identisch durchhalten bzw. durchhalten können, deswegen aber noch lange keine Substanzen, keine eigenständigen Realitäten, also weder in se noch per se, sondern durchaus akzidentieller Natur sind bzw. Wirkungen von substanzialen Wirklichkeiten (esse ad alium oder ab alio) darstellen. Stimmt dies, dann hat Descartes die substanziale Realität des Geistes unzureichend bestimmt und damit „fundamentalontologisch“ ungeklärt gelassen (ein Vorwurf, den ja nicht von ungefähr Spinoza macht, der das Ich darum nur als Attribut der absoluten Substanz, der Aseität, gelten lässt). Ich meine, dass dies auch der Fall ist und erst durch die Einsicht behoben wird, die solche Eigenschaften des Geistes resp. Bewusstseins wie die Rezeptivität, die Responsivität, die Eigenaktivität, die Intentionalität, die Sinnbildung, das Werterleben und die Synthesefähigkeit in den Blick bekommt. Wie die Aufzählung dieser Begriffe dem Kenner beweist, handelt es sich hierbei um Wesensaspekte des Geistes, des Ich, des Bewusstseins, die erst von Descartes' Nachfolgern, etwa von Kant, Brentano, Husserl und anderen aufgefunden und ins Gespräch gebracht worden sind.

Philosophisch ist diese Unterlassung bei Descartes ein Mangel, der schmerzt, da die Selbsthaftigkeit oder Substanzialität des Geistes für Descartes zwar so selbstverständlich war, dass sie nicht mit letzter Konsequenz begründet werden musste, andererseits jedoch die bittere Folge nach sich zog, dass die Eigen- und Selbstständigkeit des Geistes in der weiteren Neuzeit immer wieder, so vor allem im 19. Jahrhundert und heute wieder, in Zweifel gezogen werden *konnte*. Bewusstsein, Geist, Ich, Denken gelten darum den Anti-Spiritualisten bzw. Naturalisten als Epiphänomene, die weder ein Eigensein noch einen Eigenwert besitzen und erst recht zu keiner Eigenwirksamkeit fähig sind, also rätselhaft überflüssige und sinnlose Entitäten darstellen. Dass dies sowohl der naiven Intuition als auch der darwinistischen Logik⁶ direkt widerspricht, muss nicht betont werden, doch ist die Frage, ob die philosophische Reflexion wirklich, wie heute die Meinung ist, unfähig ist, aus eigener Kraft diesen „Skandal der Vernunft“ zu beheben und die Natur des Bewusstseins aufzuklären. Dazu eignet sich, so meine ich, immer noch in hervorragender Weise das cartesische Cogito als Ansatzpunkt, nur muss es radikal vertieft werden, um letztlich zu zeigen, dass Bewusstsein, Eigenwirksamkeit, Freiheit und Sinnverstehen einander unauflöslich bedingen, und daher solche Chimären wie „unfreies Bewusstsein“, „wirkungsunfähiger Geist“, „existenziell nutzloses Sinnverstehen“ aufweisbar selbstwidersprüchliche, widersinnige Begriffsgebilde sind.

⁶ Weshalb ein Neurobiologe wie G. Roth fast „krampfhaft“ versucht, in dem Auftauchen des Ichbewusstseins dennoch irgendwie einen biologischen Überlebensvorteil zu finden.

5. Mit Descartes über Descartes hinaus

5.1. Das wesenhaft eigentätige Selbstverhältnis des Cogito

Um eine philosophische Gegenposition erfolgreich zu überwinden, ist die Einnahme eines Standpunktes nötig, den auch der Gegner nicht abweisen kann. Kein noch so beinhardter Naturalist wird leugnen, dass es Bewusstsein gibt – denn wollte er dies leugnen, täte er dies mit Bewusstsein. Auch wird er nicht leugnen, dass es zum Wesen des Bewusstseins gehört, dass es irgendwie ein Selbstverhältnis impliziert und also – wenn auch in minimalster Weise – seiner selbst inne sein kann. Zumindest trifft dies unleugbar für das menschliche Bewusstsein zu, ist aber, so meine ich, eine allgemeine für alle möglichen Bewusstseinswesen erweisbare Notwendigkeit.

Wird dies nun zugestanden, dann, so behaupte ich, muss der Neurobiologe, der das Bewusstsein als *ausschließliches und damit als durch und durch passives Produkt* – eben als „Epiphänomen“ – des Gehirns bzw. der Evolution ansieht gemäß seiner Annahme voraussetzen, dass der wesenhaft aktive Selbstbezug, der im Selbstbewusstsein waltet, durch eine Fremdaktivität, ein Fremdwirken, eine Fremdkausalität zustande kommt.

Hier fragt sich aber, ob dies logisch konsistent ist? Nun, das lässt sich durch folgendes Gedankenexperiment klären: Wir setzen, ein Wesen sei möglich, das einerseits in allen seinen Aspekten und Momenten von Anderem (fremd-) bestimmt und (fremd-) verursacht, also wesenhaft passiv ist, *andererseits dennoch von sich selbst wissen können soll*. Was impliziert diese Annahme? Sie impliziert notwendig, dass auch der Selbstbezug, der im Selbstbewusstsein vollzogen wird, nicht von diesem bewussten Wesen selbst, sondern von Anderem konstituiert wird: *Das Andere – das Gehirn, der Leib, die Evolution, die Gesellschaft etc. – macht, drastisch gesprochen, mein Selbstwissen, nicht ich*. Das aber bedeutet, dass das angenommene selbstbewusste Wesen nie bei sich selbst ankommt, nie sich selbst hat, nie sich selbst in Besitz nimmt, sondern in seinem ganzen Da- und Sosein von Anderem bedingt, geformt, ja verursacht ist. Ein Wesen nun, das nie bei sich ankommt und nie sich selbst fassen kann, ein solches Wesen kann keinen Selbstbezug herstellen und ein echtes Selbstverhältnis, nämlich „von innen“ her, konstituieren. Ohne Selbstbezug aber ist ein „Zu-sich-Kommen“ (was ja Selbstbewusstsein bedeutet!), ein Ichbewusstsein evidentermaßen unmöglich, und also folgt, dass ein Selbstbewusstsein, das einzig und allein durch Fremdaktivität zustande kommt, unmöglich ist, mithin Selbstbewusstsein überhaupt unmöglich wäre. Gilt dies, dann dürfte aber auch ein Neurobiologe nicht von sich und seiner Bewusstseinstheorie wissen können. Da er nun aber mit unleugbarer, mit „cartesischer“ Gewissheit davon weiß, muss die anfängliche Behauptung falsch sein, dass Selbstbewusstsein rein fremdbestimmt, etwa als alleiniges „epiphänomenales“ Produkt des Gehirns, möglich sei.

Wir sehen, zum Selbstbewusstsein gehört notwendig eine *autochthone bzw. originäre Eigenaktivität*, die aus sich selbst heraus – *ex et per se ipse* – fähig ist, sich auf sich zu beziehen und sich – z.B. als zweifelndes, suchendes, empfindendes, erinnerndes – zu bestimmen. Ein Bewusstsein kann *unmöglich allein* das Produkt von Anderem sein, es muss wenigstens *auch* das Produkt von sich selbst sein können; ja es wird evident, dass es keine bloße Fremdwirkung, keine Akzidenz, kein Teil oder Produkt eines Anderen, sondern eine Art „*causa sui*“, eben ein „Selbstsein“, ein „Sichselbstzeugendes und Sichselbsterhaltendes“ ist.⁷ Als ein solch selbstkonstitutives Wesen kann nun aber das Ich nicht bloß passiv, nicht bloß epiphänomenal, sondern muss eine eigentätig-selbstwirksame, damit (partiell) eigenständige und (partiell) unabhängige⁸, also substantiale Wirklichkeit sein, die, wenn verkörpert (was ja der Neurobiologe voraussetzt), auch als organismisches, raumzeitliches Wesen substantzial, also selbständig und selbstwirksam sein muss.

Der neurobiologische, ja überhaupt der biologisch-organismische Naturalismus, der meint, aus der biologischen Natur, letztlich aus dem Bewusstlosen das Bewusstsein, aus dem Selbstbezugslosen das Selbstbezügliche, aus dem Unselbständigen das Selbsttätige hinreichend ableiten zu können, ist damit widerlegt. Alle naturalistischen (und nicht weniger die „theogonisch-pantheistischen“)⁹ Emergenztheorien des Geistes, die bekanntlich den Geist – wie aus einem Zauberhut – aus der Natur, aus der Evolution, aus der Primatenorganisation bzw. überhaupt aus der „Materie“ „auftauchen“ lassen (wollen), erweisen sich so als logisch inkonsistent. Wodurch letztendlich solch ein Bewusstseinswesen ins Sein gebracht wird – sei es

⁷ Natürlich darf „*causa sui*“ hier nicht im Sinne einer sachlich unmöglichen Selbstverursachung, Selbstbewirkung oder Selbsthervorbringung, sondern muss als Selbstbestimmung, Selbstgestaltung, Selbstentwicklung verstanden werden.

⁸ Der menschliche Geist als „endlicher“ Geist kann natürlich nicht absolut unabhängig sein, sondern als entstandenes Wesen hängt er von der absoluten Substanz Gottes ab, ohne deren ursächliches Wirken er gar nicht da wäre. Er ist also nur relativ unabhängig.

⁹ Etwa von Böhme, Schelling, Hegel und anderen, die aus dem Bewusstlosen das Bewusste, aus dem Dunklen das „Licht“, aus dem „Unmittelbaren“ das „Mittelbare“ ableiten wollen.

gesetzt, erschaffen, geworfen oder geschenkt -, ist mit dieser Einsicht natürlich noch nicht entschieden – von einem Sein, das kein Selbstverhältnis konstituieren kann, kann es jedenfalls nicht bewirkt worden sein, das verlangt schon das Kausalprinzip, demgemäß die Ursache nicht weniger sein kann als ihre Wirkung.¹⁰

5.2. Die „Freiheit von-Freiheit zu-Struktur“ des Bewusstseins

Mit dieser kritisch-negativen Vorarbeit haben wir den Raum für eine positive Bestimmung des Bewusstseins frei gelegt. Die Argumentation lautet, wie folgt: Wenn das Bewusstsein tatsächlich fähig ist, sich aus eigener Initiative und Kraft selbst zu bestimmen, also z.B. sich selbst wahrzunehmen, sich selbst zu fühlen, sich selbst zu steuern etc., dann impliziert dies notwendig zwei Momente:

- erstens das Moment, dass dieses Bewusstsein in seinem Sosein bestimmbar ist, also dass es nicht schon apriori total durchbestimmt, festbestimmt, ausbestimmt, sondern dass es noch offen bestimmt, wenigstens partiell unbestimmt ist.

Gegenprobe: Wäre das Bewusstsein total fertigbestimmt, dann bliebe kein innerer Raum für die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen. Der Prozess der Selbstbewusstwerdung wäre von vorneherein zementiert, verstellt und damit verunmöglicht. Daraus folgt, dass nur ein offen bzw. partiell unbestimmtes Wesen sich seiner selbst bewusst werden kann. Zum Wesen des Bewusstseins gehört ein Stück „Leere“.¹¹

- und zweitens das Moment, dass dieses Bewusstsein die Potenz besitzen muss, diese innere Offenheit oder partielle Unbestimmtheit zu ergreifen und selbst neu zu bestimmen, zu formen, zu gestalten, zu entwickeln. Zum Wesen des Bewusstseins gehört ein Stück „Kraft“, „energeia“, Gestaltungspotenz.

Gegenprobe: Wäre das Bewusstsein dazu nicht in der Lage, könnte es sich also nicht selbst ergreifen, etwa weil es total gelähmt oder weil es in sich völlig passiv oder völlig blind wäre, dann könnte es seine innere Offenheit nicht „sehen“; nicht ergreifen und mithin sich selbst nicht bestimmen, also auch nicht sich selbst gewahren, sich nicht selbst wissen, mithin kein Selbstbewusstsein konstituieren. Denn schon das Selbstwissen ist ja ein Selbstbestimmen, nämlich insofern, als ich mich im Selbstinnesein als selbstwissender konstituiere, vollziehe, bestimme.

Wir erkennen klar: Zur Konstitution von Selbstbewusstsein gehören notwendig - wenigstens partielle - Unbestimmtheit und echte Eigenaktivität, sprich die Fähigkeit, sich selbst und das eigene Unbestimmtheit zu ergreifen und eigens zu bestimmen; man kann auch sagen: aus bloß potentiell ein aktuelles Selbstsein zu machen.

Diese beiden Momente, die ich hier in sehr abstrakter Form entwickelt habe, gehören schon seit langer Zeit zum Begriffsschatz der Philosophie und werden unter den gewichtigen Namen „*Freiheit von*“ und „*Freiheit zu*“ geführt. Das mag überraschen, aber die Reflexion bestätigt uns, dass es sich um nichts anderes handelt: Die Offenheit unseres eigenen Seins und Seinkönnens ist jene Unbestimmtheit, die es uns überhaupt erst ermöglicht, dass wir uns selbst bestimmen können; und die Fähigkeit, uns selbst zu ergreifen, realisiert dann aktiv jene Möglichkeit. Mit guten Gründen dürften wir also auch von passiver und aktiver Freiheit sprechen. Beide gehören zusammen und lassen sich nicht trennen, die eine verlangt korrelativ die andere, ist also ohne die andere nichts.

Vorausgesetzt, diese Argumentation ist zutreffend, dann gilt, dass es mit vollständiger und notwendiger Gewissheit Freiheit gibt, Freiheit im doppelten Sinne von passiv-materialer Bestimmbarkeit und von aktiver oder spontaner Bestimmungsfähigkeit. Freiheit ist nie nur „Freiheit von“, und „Freiheit zu“ ohne „Freiheit von“ wäre unvollziehbar. Da wir diesen Befund aber rein aus der unleugbaren Tatsache des Selbstbewusstseins, eben als die notwendige logische und ontologische Voraussetzung dieses Selbstbewusstseins, ermittelt haben, lässt er sich durch keinen Zweifel mehr in die Schwebe bringen.

Gewiss ist der Mensch nicht absolut frei, allein schon deswegen, weil er sich sein Dasein nicht selbst gegeben hat; doch wenn er einmal ins Sein geworfen ist, um mit Heidegger zu sprechen, dann muss er, wenn er zu sich selbst ein Verhältnis eingehen kann, wenigstens partiell frei sein. Es ist klar, dass es sich hierbei um eine fundamentale Seinsmöglichkeit und Seinsmodalität handelt, die im Falle eines zeitlichen Wesens,

¹⁰ Hierin ist der Ansatzpunkt für den Versuch der deutschen Idealisten zu sehen, dem „empirischen Ich“ als Bedingung seiner Möglichkeit ein absolutes transzendentes Ich vorzuschalten.

¹¹ Diese Leere ist letztlich der ontologische Grund der Möglichkeit einerseits für die Leereerfahrung des Buddhisten im Samadhi, andererseits für das leidvolle Leereerleben, von dem depressive Menschen, Borderlinekranke und „gelangweilte“ Menschen berichten.

wie es der Mensch ist, zuerst überhaupt erwachen muss, um sich dann endlos weiter zu entfalten. Zeitliche Freiheit ist nie fertig, kann nie aus sich selbst heraus zum Ende kommen (und ist also nicht-endlich, „unendlich“, wenigstens im potentialunendlichen Sinne!), da es zu ihrem Wesen gehört, ihren gegebenen, also primär endlichen Status zu transzendieren.

Damit aber kommt bezüglich der Substantialität ein neuer und entscheidender Aspekt zum Vorschein: Substanz, „Ding an sich“, ens ex et per se ipse kann – entgegen Kant – im Falle des Menschengesistes nicht nur direkt erfahren werden, sondern Substanz kann als lebendige Substanz durchaus veränderlich sein und sich sogar – entgegen Descartes – räumlich vollziehen, muss also keineswegs, wie Aristoteles, Spinoza und Kant meinten, zeitlos, raumlos, werdelos, unveränderlich sein! Stimmt dies, dann wäre Descartes gegenüber Spinoza und Kant, die eine werdende und direkt erfahrbare Ich-Substanz nicht kennen, im Recht: Das sich seiner selbst bewusste Ich ist gerade wegen seines Selbstverhältnisses und mit seiner Veränderlichkeit substanzial, während unveränderlich und substanzial bei Descartes nur das Ursein Gottes ist. Oder anders: Descartes kennt drei Substanzarten, Substanzenränge – die materielle, die geschöpflich-menschliche und die göttliche Substanz –, Spinoza nur eine, die göttliche, Leibniz und Kant kennen wohl nur zwei, die Substanz Gottes und die Substanzen der Monaden, der geistigen „Dinge an sich“ (vgl. Johannes Hessen, 1932, S. 130 ff.). Vor allem aber eignet der Substantialität des Ego nun bei Descartes und wohl auch bei Leibniz ein dynamisches Moment, das wir bei Aristoteles und Kant vermissen. Damit aber wird hier gleichsam unter der Hand die statisch-essenzialistische Ontologie der Griechen verlassen und durch Verzeitlichung, Verlebendigung und Personalisierung zum „existenzialistischen Pol“ hin verschoben (vgl. Hessen, 1962, S. 90).

Mit diesen Erkenntnissen können wir den Bogen zum Anfang zurückschlagen und die erwiesene Freiheit des Bewusstseins mit der Frage nach seiner Ontologie, also cartesisch nach seiner Substantialität verknüpfen. Oder in Frageform gekleidet: Ist ein freies Wesen eine Substanz oder nicht? Muss es eine sein oder kann es gar keine sein oder ist beides möglich, kann also ein freies Wesen sowohl als Substanz als auch als Nichtsubstanz auftreten? Mit dieser Frage überschreiten wir nun definitiv Descartes' Philosophie.

5.3. Die „andere“ Substantialität der Freiheit

So gewichtig diese Frage ist, so rasch kann sie auf dem Hintergrund des bisherigen Diskurses geklärt werden. Wir erinnern uns: Substantialität im Sinne von Selbständigkeit und Selbstwirksamkeit, eben als existere ex et per se ipse kommt nur einem solchen Wesen zu, das – im vollen Sinne von Jaspers (1932, II. Band) „Ursprungstheorie der Existenz“ – *auch*¹² sein eigener Ursprung ist, das also auch sich selbst bestimmen und durch sich selbst sich entfalten – natürlich nicht sich selbst erschaffen – kann.

Ein freies Wesen ist nun aber genau dadurch bestimmt, dass es sich selbst entwerfen, sich selbst projektieren, sich selbst formen kann, also eben gerade *nicht ausschließlich* von Anderem in seinem Da- und Sosein bestimmt ist, sondern sein mögliches Sosein, sein Seinkönnen in die eigenen Hände gelegt bekommen hat. Stimmt dies – und wir haben es mit zwingender Notwendigkeit auf phänomenologisch-analytischem Wege ermittelt –, dann ist ein freies Wesen notwendig selbständig, also substanzial. Das aber bedeutet nichts weniger, als dass es wenigstens partiell auf sich selbst gestellt und aus sich selbst sein Sosein und sein Werden zu schöpfen fähig ist. *Damit erweist sich, dass Freiheit wesentlich und notwendig Substantialität impliziert*, während das Umgekehrte nicht zwangsläufig gilt. Denn in der Tat lässt sich zeigen, dass es substanzial Seiendes gibt bzw. geben kann, das zwar selbständig real, aber völlig passiv, ungeistig, bewusstlos ist und damit gar nicht frei sein kann.¹³ Mit diesem Hinweis, der das Problem der substanzialen Materie berührt, überschreite ich jedoch die Intentionen dieses Vortrages, weswegen ich es bei dieser beiläufigen Bemerkung belassen will (vgl. dazu B.v. Brandenstein, 1966, S. 85 ff., S. 161-164, S. 261 ff.).

Dagegen möchte ich zum Schluss die Eingangshypothese hervorheben, die besagt, dass das cartesische Cogito erstens eine unverlierbare Wahrheit beinhaltet – eben sein Selbstverhältnis als unbezweifelbare, wesensnotwendige, substanziale Realität – und zweitens einen Gehalt birgt, der von Descartes und seinen Nachfolgern nicht genügend ausgeschöpft wurde. Dieser Erkenntnisgehalt besteht – kurz zusammengefasst – darin, dass sich aus der unleugbaren Tatsache des Selbstbewusstseins mit Notwendigkeit sowohl die Freiheit des Geistes wie seine ontologische Verfassung ermitteln lässt, nämlich eine substanzial-lebendige, durchaus veränderlich-geschichtliche und im empirischen Selbstbewusstsein direkt erfahrbare Wirklichkeit zu sein, die unmöglich nur das passive Produkt, das Epiphänomen, die akzidentielle Seite, die „andere Seite“ oder gar die

¹² Nicht notwendig „nur“!

¹³ So verhält es sich im Falle der „reinen“, „metaphysischen Materie“, die das direkt nicht erfahrbare, sondern nur logisch erschließbare Medium bzw. der Träger für die wahrnehmbare sinnlich-empirische „Materie“ ist (vgl. Anmerkung oben zu Brandenstein).

„Fiktion“ des Organismus, des Leibes, des Gehirns, aber auch nicht – wie bei Spinoza - realer Teil oder Attribut des Absoluten, also etwa der Gottheit ist.

Was wir intuitiv schon immer erleben und wissen – und sowohl durch das lebenspraktische Können als auch durch das ethische Sollen vollauf bestätigt bekommen -, dass wir nämlich in Grenzen „unabhängig“ sind und uns selbst frei, bewusst und aus eigener Kraftfülle bestimmen können, das wurde durch die hier vorgelegte „Begriffsarbeit“, um mit Hegel zu reden, rational und allgemeingültig bestätigt. Unsere Freiheit ist gewiss begrenzt, beschränkt, verletzbar und verwirrbar, aber sie ist da, wenigstens im Kern unserer substanziellen, heißt selbständig-lebendigen Wirklichkeit – und wiewohl ihr Ausdruck und ihre Realisierung in Leib und Leben verhindert werden kann, in ihrem Innersten bleibt sie etwas Unzerstörbares. Denn unzerstörbar muss sein, was durch Anderes nicht direkt bestimmt, und also auch nicht direkt alteriert, mithin nicht aufgehoben werden kann. Da sich Freiheit aber nicht selbst aufheben kann – denn jede Selbstaufhebung würde ja die Realisierung von Freiheit voraussetzen -, kann Freiheit nicht die Seinsweise eines flüchtigen Geschehens, sondern muss Freiheit die Seins- und Selbstvollzugsweise einer letztlich unzerstörbaren Wirklichkeit sein oder doch auf eine solche verweisen.

Bewusstsein, Selbstbewusstsein, Freiheit, Selbstwirksamkeit und damit mögliche Kommunikation sind korrelate, also untrennbare, sich gegenseitig notwendig bedingende Attribute ein und derselben Wirklichkeit, die im Kern nicht aufhebbar ist, sondern über ein überendliches, wenn auch nicht unendliches Entfaltungspotential verfügt, das zu realisieren ihre nie endende Seinsaufgabe ist.

BIBLIOGRAFIE

- Brandenstein, B.v. (1966), Grundlegung der Philosophie, Bd. 3, Metaphysik, A. Pustet, München/Salzburg
Damasio, A. (1997), Descartes' Irrtum, dtv, München
Descartes (1960), Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, F. Meiner, Hamburg
ders. (1960), Discours de la Methode, F. Meiner, Hamburg
ders. (1996), Die Leidenschaften der Seele, F. Meiner, Hamburg
ders. (2005), Prinzipien der Philosophie, F. Meiner, Hamburg
Heidegger, M. (1927), Sein und Zeit, M. Niemeyer, Tübingen
Hessen, J. (1932), Das Substanzproblem in der Philosophie der Neuzeit, Dümmers, Berlin und Bonn
ders. (1962), Griechische oder biblische Theologie, E. Reinhardt, München/Basel, S. 86-94
Husserl, E. (1995), Cartesianische Meditationen. Hrsg. v. Elisabeth Ströker, 3. Aufl. Meiner, Hamburg
Jaspers, K. (1932), Philosophie, 3 Bände (I. Philosophische Weltorientierung; II. Existenzerhellung; III. Metaphysik). Springer, Berlin
Spinoza (1976), Ethik, (übersetzt von Otto Baensch), Hamburg

Anmerkung 1:

Die „Wahrheit von Descartes“, also die Tatsache, dass wir den Horizont des Cogito nie verlassen können, sondern gleichsam immer mitnehmen, eben auch dann, wenn wir „in die sinnliche Welt hinausgreifen“, scheint mir unanfechtbar und von Damasio keineswegs überwunden. Allerdings ist es richtig, dass Descartes diese Wahrheit erstens nicht genügend begründet und zweitens in einem Kurzschluss als *materielle* Substantialität auf die Körperwelt übertragen hat, wo sie alles andere als selbstverständlich ist. Denn es lässt sich zeigen, dass sich die Körper, die wir über die Sinne wahrnehmen, gar nicht allein tragen können¹⁴, dass sie unmöglich selbststehend und für-sich-seiend im Sinne von substanzial sind, sondern dass sie eines metaphysischen Trägers bedürfen, der sich der sinnlichen Wahrnehmung entzieht und nur logisch erschlossen werden kann (vgl. Platons „Amme“ im „Parmenides“ und im „Timaios“, vgl. Brandenstein, 1966, S. 261 ff.). Würden wir diesen Weg beschreiten, dann könnte der Substanzdualismus des Descartes wirklich überwunden werden, doch kreist mein Interesse heute nicht um diese Problematik, sondern fragt nach der Seinsart und Seinsstruktur des Cogito, und eben dieses Fragen führt uns zum Substantialitätsproblem des Geistes zurück, in dem sich das Freiheitsproblem verbirgt, das dann in einem letzten Schritt erörtert werden soll, und zwar nicht als ethisches oder praktisches, sondern als ontologisches Problem.

¹⁴ Was z.B. Berkeley klar erkannt hatte, der dann allerdings den gar nicht notwendigen radikal idealistischen Schluss zieht, wonach es gar keine selbständige räumlich-physische Welt gibt.